

Construcción de identidad y reconocimiento en Jean-Jacques Rousseau¹

Jimena Hurtado

Universidad de los Andes

1. Introducción: tensiones en el pensamiento político de Rousseau

La obra de Rousseau es reconocida como una denuncia de la sociedad de su tiempo. Una sociedad que el autor asocia con la alienación, el lujo, la esclavitud, el reino de la opinión y las apariencias, en una palabra: la corrupción. Su denuncia ha sido tildada de moralista, nostálgica e incluso contradictoria. Rousseau empieza mostrando las faltas de su tiempo, especialmente la sumisión y el sometimiento a los que se encuentran sujetos sus contemporáneos. Su denuncia busca abrir los ojos y proponer un camino hacia la libertad a través de la igualdad entre ciudadanos. Su objetivo final es, entonces, la libertad, característica esencial de todo ser humano que se ha perdido en el proceso de la mala desnaturalización. No obstante, a raíz de ello a Rousseau se le ha acusado de llegar a un proyecto de sociedad que raya en el totalitarismo.

Desde hace mucho los comentaristas han hablado del progreso dialéctico del pensamiento de Rousseau, un pensamiento que “tiene la idea de la libertad como punto de partida, y aquélla de la voluntad general como punto de llegada” (Gagnebin: XXV), como si los dos conceptos se opusieran. La voluntad general, como expresión del cuerpo político al que pertenecen los ciudadanos, frente a la preservación de la autonomía de cada uno de ellos. La dificultad y la oscuridad del concepto mismo de la voluntad general han dado lugar a infinidad de críticas desde los inicios de la Revolución Francesa, cuando los escritos políticos de Rousseau empiezan a ser

¹ Una versión anterior de este texto fue presentada en el Simposio “Teorías clásicas del reconocimiento: una aproximación contemporánea” organizado por María del Rosario Acosta en el marco del II Congreso nacional de filosofía del 23 al 26 de septiembre de 2008. Agradezco a los asistentes sus comentarios en esa ocasión. Quisiera también agradecer muy especialmente a los miembros del grupo sobre reconocimiento animado por María del Rosario Acosta no sólo por acogerme en sus discusiones sino también por todo lo que me han permitido aprender a través de lecturas juiciosas, intervenciones informadas y conversaciones abiertas y honestas. Este trabajo no habría sido posible sin las reuniones del grupo y sin las precisiones y aclaraciones que surgieron de su presentación el 5 de febrero de 2009.

leídos con asiduidad. No parece una casualidad el que Robespierre se considere como uno de los más fieles discípulos de Rousseau y el que Constant presente su pensamiento como la fuente de los peores despotismos.

El pensamiento de Rousseau nos presenta un desafío: entender la compatibilidad entre libertad individual y voluntad general. El desafío aparece al considerar que la libertad individual implica, en Rousseau, autonomía y diferencia, y la voluntad general significa la unión y el gobierno de todos en una sola voz. La pregunta entonces es ¿cómo puede la voluntad general conservar la universalidad y la generalidad necesarias para la proclamación de leyes y, al mismo tiempo, respetar la individualidad y la diferencia de sus miembros? Este desafío ha sido entendido como una contradicción, como una paradoja, pues la voluntad general se presenta como una noción exigente que puede llevar a pensar la fusión de individuos en un cuerpo homogéneo.

Y, sin embargo, Rousseau habla en nombre de la libertad. De una libertad que debe ser construida, no recuperada. Libertad que no es sinónimo de independencia e implica igualdad y respeto entre ciudadanos. El proyecto del *Contrato Social* no es sólo encontrar una “regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres como son y a las leyes como podrían ser” (Rousseau, 1762a: 351), de manera que exista “una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (Rousseau, 1762a: 360). El objetivo del contrato legítimo también implica cambiar la naturaleza humana, se trata

de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del cual este individuo recibe de cierta manera su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que todos recibimos de la naturaleza. (Rousseau, 1762a.: 381)

Logrando esta transformación, emprendiendo una nueva desnaturalización del ser humano, diferente de aquélla que lo llevó a la sociedad de las apariencias, el ser humano pierde “su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que lo atrae y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee”, a lo que se suma la libertad moral, “la única que hace al hombre verdadero amo de sí mismo; pues la impulsión del mero apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 1762a: 365).

La libertad en Rousseau, entonces, es un concepto con varios sentidos. No aparece sólo la distinción radical entre libertad natural y otras libertades, sino también la conjunción de estas libertades –moral y civil- en la libertad resultado del contrato. La libertad natural se refiere a aquélla común a todos los animales, asociada a los deseos y necesidades físicas y a la capacidad física de cada uno. Es la libertad de obtener y usar todo lo que se desea y está en nuestra capacidad de lograrlo. Implica una coincidencia entre deseo y capacidad que también aparece en la nueva libertad puramente humana. Pero éste es su único punto en común. La libertad resultado del contrato es una libertad dada por las leyes dictadas por la voluntad general. Es la libertad propia de la vida en comunidad, que implica dependencia de los demás y de las leyes. Es por esto que se trata de la libertad característica de una existencia relativa: relativa a los demás y relativa al orden de la comunidad. Esta libertad sólo alcanza a ser una libertad verdadera al unirse con la libertad moral, pues esta última explica el origen de las leyes que rigen esa existencia relativa. Cada uno de los ciudadanos, en tanto partes de la voluntad general, está en el origen de las leyes que rigen su vida en común. Esto explica por qué Rousseau considera la voluntad general como la expresión de la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Construir la libertad significa, entonces, lograr la libertad moral y la libertad civil que sólo son posibles en una comunidad de ciudadanos.

Es claro que no se trata de volver atrás, de recuperar la supuesta libertad del buen salvaje; se trata de construir un ciudadano, una ciudadanía tal que la autonomía sea posible. Este proyecto de transformación también ha sido objeto de críticas. La construcción del “hombre nuevo”, como si la inteligencia y el artificio fueran suficientes para construir un nuevo *mundo feliz*. Esta posibilidad estaría asociada con la figura de aquel iluminado que viene a dictarnos el buen

camino. Ese individuo superior, un legislador –que Rousseau reconoce inexistente: “Se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres” (Rousseau, 1762a: 381)- que imponga el modelo a costa de los individuos mismos².

Sin embargo, incluso Rousseau reconoce las dificultades y los límites de su propuesta de poner la ley por encima de los individuos, de construir la sociedad de la voluntad general que es más que la voluntad de todos y, a la vez, es la voluntad de cada uno. En una carta al Marqués de Mirabeau de 1767 Rousseau reconoce que

si infortunadamente esta forma [institucional] no se puede encontrar, y confieso ingenuamente que no creo que sea posible encontrarla, mi opinión es que se debe pasar al otro extremo y poner de repente al hombre tanto por encima de la ley como pueda estarlo, por consiguiente establecer el despotismo arbitrario y lo más arbitrario que sea posible: yo quisiera que el déspota pudiera ser Dios. En una palabra, no veo un punto medio soportable entre la más austera democracia y el hobbesianismo más perfecto, pues el conflicto de hombres y leyes que pone al Estado en una guerra intestina continua es el peor de todos los estados políticos. (Rousseau, 1979: 240)

En este texto busco enfrentar las aparentes contradicciones del proyecto social rousseauiano a partir de propuestas presentes en el mismo autor. Mi hipótesis de trabajo apunta a la compatibilidad entre voluntad general y libertad gracias a la construcción de identidad y del reconocimiento. Esta posibilidad se puede encontrar iniciando la exploración con el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad (Segundo discurso)*. En ese discurso se pueden encontrar las bases del proceso de reconocimiento en Rousseau y una posibilidad fallida de construcción de identidad ciudadana. Un paso por el *Emilio* y por la *Nueva Eloísa* aporta elementos adicionales en esta línea, dentro de los cuales se destaca el reconocimiento sin reciprocidad presente en el proceso educativo de Emilio. Finalmente, *Del contrato social*

² Pero Rousseau no está hablando de un individuo, se refiere a instituciones sociales: “aquéllas que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa y transportar el *yo* a la unidad común: de manera que cada particular ya no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea más sensible que en el todo” (Rousseau, 1762b: 85).

presenta a la voluntad general como el espacio del mutuo reconocimiento y, en esa medida, como el momento de encuentro de los dos procesos fallidos presentes en el *Segundo Discurso* y en el *Emilio*.

Esta interpretación sigue en parte a Taylor (1994) y en parte a Vargas (2005). El primer autor permite abordar el lugar central del reconocimiento en la construcción de identidad, mientras el segundo recupera el carácter materialista del pensamiento de Rousseau para comprender la voluntad general. Pero, a diferencia del primero y gracias al segundo, mi interpretación evita llegar a una tiranía homogeneizadora; y, a diferencia del segundo y gracias al primero, doy mayor espacio a las relaciones intersubjetivas como necesarias para el contrato legítimo³.

2. Reconocimiento e identidad

Desde finales del siglo XVIII, sostiene Taylor en *La política del reconocimiento*, existe una nueva forma de entender la identidad individual como una identidad individualizada: el ideal de la autenticidad; ideal que reivindica el ser fiel a sí mismo y a su forma particular de ser. Taylor presenta a Rousseau como uno de los filósofos más importantes en la construcción de este nuevo discurso sobre la identidad (cf. Taylor: 35). Este cambio implica la redefinición de la moral como la recuperación de un “contacto moral auténtico con nosotros mismos” (Taylor: 29). Un ser moral es aquél que logra auto-definirse a través del diálogo consigo mismo y con los demás, gracias al cual construye su individualidad, su particularidad (cf. Taylor: 32). El doble carácter del diálogo –interno y externo, consigo mismo y con los demás- implica un proceso de construcción de identidad y de identificación en la preservación de la individualidad. Así, el diálogo no es una confrontación con otro encarnado en la opinión pública como fusión de individuos, sino, por el contrario, se trata de un encuentro entre individualidades en búsqueda de lo común en la diferencia.

³ Este texto, a diferencia de Vargas, presupone una distinción clara entre el pacto que lleva del estado de naturaleza al estado social y aquél que constituye la sociedad de la voluntad general. Sólo para el segundo utilizaré el término de contrato.

Esta moral está asociada, afirma Taylor, con una política del reconocimiento que equivale a una política de igual dignidad. Los individuos se reconocen como iguales y dignos de participar en el proceso de identificación y reconocimiento. Implica entonces un proceso respetuoso del otro como semejante y diferente. Rousseau, al subrayar la importancia del respeto, contribuye en esta línea de razonamiento y resalta la necesidad del reconocimiento para la libertad (cf. Taylor: 45). El respeto y el reconocimiento sólo pueden darse en la igual dignidad, superando la estructura jerárquica del honor que condena a los individuos a vivir por y para la opinión. Esa opinión que equivale a un todo amorfo, resultado de la fusión y de la desaparición de lo individual. En este sentido, el proyecto de Rousseau presenta la igualdad como un requisito para la libertad, pues garantiza que el individuo no dependa de la opinión de los demás, como una imposición y no como una construcción entre iguales, para construir su propia identidad.

La identificación y el reconocimiento en la igual dignidad permiten la construcción y la definición de derechos y de los individuos como sujetos de esos derechos. Ser sujetos de derechos tiene una relación directa con el respeto a la particularidad y la diferencia en la posibilidad de una vida en común. De esta manera, libertad e igualdad podrían integrarse en el proceso del reconocimiento entre iguales que conservan su mundo interior.

El reconocimiento de otro igual a sí, sujeto de derechos, está a la base de la transformación propuesta por Rousseau. La tragedia de su tiempo es que los seres humanos han perdido su libertad natural, se encuentran sometidos a la dictadura de la opinión pública y son incapaces de preservarse como individuos y de reconocerse como iguales. No hay posibilidad de construcción de identidad ni de comunidad, pues los individuos se han perdido a sí mismos en el juego de reflejos infinitos de los espejos que terminan siendo los unos para los otros en la fusión de la opinión pública. Para salvar a los seres humanos de esta situación, que Rousseau califica de esclavitud, es necesaria una transformación del ser humano mismo y, en consecuencia, de su entorno político, económico, social y cultural.

Esta transformación lleva de la sociedad ilegítima de las apariencias y las profundas desigualdades legales, políticas, sociales, económicas y culturales, a aquélla del contrato legítimo entre la comunidad y cada uno de sus miembros. La transformación conduce de individuos sometidos y egoístas a ciudadanos libres e iguales. A través del reconocimiento, los individuos encuentran su propio ser al construir un espacio personal perdido en el mundo de las apariencias. Un mundo en el cual los individuos sólo buscan parecerse a los demás, obtener la opinión favorable de quienes los rodean. Esta construcción sólo es posible en la confrontación y comparación con el otro en el mundo, que le permiten a cada uno volver a sí. Esto sugiere la construcción de la individualidad y de la identidad, la posibilidad de diferenciación, con otros, al interior de la comunidad.

El concepto de reconocimiento tiene un amplio alcance en Rousseau. Se trata no sólo de la confrontación y comparación con un otro igual a sí, sino también de la construcción de identidad a partir de la percepción de la diferencia, resultado de esta confrontación y comparación que sólo se puede dar al interior de una comunidad de iguales. Sólo el reconocimiento mutuo o la reciprocidad en el reconocimiento, es decir la posibilidad de encuentro, comparación y confrontación con otro capaz de reconocerse como su igual en la diferencia, permite la construcción de una comunidad política conformada por sujetos de derechos, libres e iguales.

Esta construcción comunitaria hace que Taylor señale una falla en el razonamiento de Rousseau (cf. Taylor: 50-51). Para evitar la dependencia de la opinión de otros, para superar el reino de la apariencia y recuperar el ideal de la autenticidad, Rousseau propondría la era de la voluntad general, caracterizada por la igualdad, la reciprocidad y la unidad de propósito (cf. Taylor: 49). Pero esta última, la unidad de propósito, es incompatible con la diferenciación (cf. Taylor: 50), en otras palabras, con la construcción de una identidad propia. Esta falla abre la puerta a las “más terribles formas de tiranía homogeneizadora” (Taylor: 51). Contrario al fundamento mismo de una sociedad liberal, la sociedad de la voluntad general estaría imponiendo una visión sustantiva sobre los fines de la vida (cf. Taylor: 56-57).

La consecuencia inmediata sería que Rousseau, buscando oponerse a la tiranía y construir la libertad, termina proponiendo una fusión de individuos, la negación misma de la individualidad. La paradoja es evidente: la única forma de superar la tiranía de unos pocos sería la tiranía de todos. La denuncia de Rousseau se desdibuja en la contradicción de su propia propuesta.

Otro camino es posible. Después de la denuncia del *Primer discurso* sobre el efecto corruptor de las ciencias y las artes, Rousseau encuentra que no son éstas las verdaderas culpables. El origen del problema viene de la organización social que hace de las artes y las ciencias marcas de distinción y de opresión. Ellas no son más que la expresión de algo mucho más profundo que obliga a Rousseau a contarnos la historia hipotética de la humanidad. En el *Segundo discurso*, Rousseau muestra un primer proceso de construcción de identidad y de reconocimiento que termina en la pérdida del individuo. Pero éste no es el único resultado posible. El *Segundo discurso* también contiene los inicios de la alternativa que Rousseau profundizará en el resto de su obra y no sólo en sus textos políticos.

Precisamente por eso, Rousseau plantea esta reconstrucción como una historia hipotética. Su propósito no es contarnos los eventos que nos han llevado hasta donde estamos. Su objetivo es, más bien, hacer la diferencia entre elementos sociales y, llamémoslos psicológicos, que conforman al individuo moderno. Al lado de la denuncia encontramos el inicio de la posibilidad.

a) La historia hipotética y el método hipotético-emergente

Rousseau se aventura en la construcción de un estado de naturaleza para mostrar cómo se forma el ser humano. Contrariamente a los que él llama “los filósofos”, Rousseau pretende demostrar que el ser fuera de la organización social es sólo un animal que aún no ha adquirido las características de un ser humano: no tiene identidad, semejantes⁴, razón y menos aún noción de bien o mal. Esto es fundamental, porque da el primer indicio sobre la necesidad de un proceso de

⁴ No tiene semejantes en la medida en que es incapaz de concebirse a sí mismo y aún menos a otros más allá de la inmediatez. No sabe qué es más allá de la percepción de su existencia y, por lo tanto, Rousseau lo describe como un ser limitado, incapaz de proyectarse hacia el futuro o de recordar el pasado. Sus encuentros con otros seres vivos son esporádicos, repentinos y cortos. El instinto de supervivencia (alimentación, protección y/o reproducción) explica este tipo de encuentros. En ellos, el otro ser, animado o inanimado, se presenta como mero objeto de necesidad o de deseos físicos.

encuentro con otro en la construcción de un individuo. El ser de la naturaleza no cuenta con tales encuentros y, por esta razón, Rousseau no lo considera un ser humano.

El ser de la naturaleza vive en la inmediatez, sus necesidades son fácilmente satisfechas por su entorno. Encuentra lo que necesita para alimentarse y abrigarse sin esfuerzo e imita a los otros animales aprovechando las ventajas de cada uno (Rousseau, 1755: 135). Como lo dice Starobinski en su introducción al *Segundo discurso*, “hay correlación, acuerdo armonizado entre la necesidad, el deseo y el mundo” (Starobinski: LVI). Contrariamente al individuo civilizado, se trata de seres robustos y vigorosos, cuya constitución física hace inútil cualquier instrumento o herramienta (cf. Starobinski: LVI). Guiado únicamente por sus pasiones naturales, tranquilas y dulces (cf. Rousseau, 1782: 67), el ser natural tiene pocos encuentros con los que serán sus semejantes. No tiene una tendencia a agruparse más allá de las necesidades reproductivas que equivalen a encuentros esporádicos y temporales (cf. Rousseau, 1755:147). Como nos dice en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, no se trata de un ser sociable (cf. Rousseau, 1781: 61, 85). Es incapaz de reconocer a un semejante (cf. Rousseau, 1781: 84) porque no cuenta con las capacidades de abstracción y generalización para reflexionar y saber qué tiene en común con otros como él.

Este estado pacífico no implica convivencia, sólo se trata de seres dispersos, seres que no se necesitan y que si se encuentran no se conocen ni se hablan (cf. Rousseau, 1781:146). Seres guiados por pasiones inmediatas. Estas pasiones están enmarcadas por dos principios de la naturaleza humana, nos dice Rousseau, anteriores a la razón: el amor de sí mismo y la piedad. El amor de sí mismo es “un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón, y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud” (Rousseau, 1755: Nota XV, 219). La piedad es una “repugnancia innata a ver sufrir a su semejante” ((Rousseau, 1755:154). Pero precisamente porque en el estado de naturaleza no hay semejantes, la piedad permanece pasiva. Sin la imaginación, no es posible ponerse en el lugar del otro, no puede haber identificación a través del sufrimiento. La piedad es la base de los sentimientos sociales, pero sin la imaginación, nos dice Rousseau, “permanecería

eternamente inactiva” (Rousseau, 1781: 83-84). Existen manifestaciones de la piedad en el ser natural como en los animales, pero son sólo pasiones inmediatas de un ser único y solitario.

Los seres de la naturaleza llevan una vida simple, uniforme, solitaria y ociosa (cf. Rousseau, 1781: 138, 140). Una vida que tendrá que cambiar porque, a diferencia de los demás animales, el ser de la naturaleza, además de ser una máquina ingeniosa dotada por la naturaleza con sentidos para superarse y protegerse de todo lo que pueda destruirla, es capaz de participar en estas operaciones en calidad de agente libre (cf. Rousseau, 1781: 141). El ser natural no escoge por instinto, elige como un acto de libertad, por lo cual es capaz de alejarse de la regla que la naturaleza le ha prescrito y darse sus propias reglas (cf. Rousseau, 1781: 141).

Entonces, la única característica común entre el ser natural y el ser humano es la libertad, esa es su común unidad. Sin embargo, esta libertad en el ser natural se refleja únicamente en su capacidad de elección de cómo y con qué satisfacer sus necesidades inmediatas, la cual, unida a su fuerza y vigor físicos, le permite ser independiente. Ésta es la libertad natural: el estado en el que vive el ser de la naturaleza que no depende de nadie para subsistir y puede elegir en un entorno de abundancia su alimento y su abrigo. Es un estado en el cual cada ser cuenta con su propia fuerza. Utilizarla y dirigirla como mejor le parezca constituye el ejercicio de su libertad.

En este estado, dominado por las pasiones, la razón aún no ha sido desarrollada. Según Rousseau son precisamente estas pasiones las que permitirán su desarrollo (cf. Rousseau, 1781: 141). Así, en un primer momento, los seres de la naturaleza desarrollan una razón instrumental que les permite establecer cuál es la mejor manera de lograr su fin principal, es decir, la sobrevivencia. A través de su contacto con el mundo que les rodea, aprenden qué elementos de ese mundo les sirven para alimentarse y protegerse de la mejor manera posible. Aprenden entonces cómo utilizarlos, cómo apropiarse de su entorno, para producir y reproducir sus condiciones de vida. Esta observación del mundo incluye la observación de los demás seres vivos. A través de esta observación, los seres de la naturaleza empiezan a percibir a los demás seres vivos como seres sensibles con experiencias y expresiones de dolor y de felicidad. En particular, las experiencias y expresiones de dolor tienen un impacto sobre los seres de la naturaleza, que empiezan a percibir

estas experiencias y expresiones como una característica común de todos los seres vivos. Es así como se empieza a activar la piedad que había permanecido pasiva hasta ese momento.

Además, la percepción de esta característica común lleva al surgimiento de nuevos deseos en los seres de la naturaleza que, gracias a este proceso de transformación o de desnaturalización, como lo llama Rousseau, se están convirtiendo en seres humanos. Nuestros deseos nos llevan a razonar; nuestros deseos vienen de nuestras necesidades y éstas, a su vez, progresan en la medida en que acumulamos conocimientos (cf. Rousseau, 1781: 141). Como el ser natural no cuenta con esos conocimientos, sus deseos son sólo físicos, está lejos de la curiosidad y la previsión, su sentimiento predominante es el de su existencia actual (cf. Rousseau, 1781: 143, 144). Su contacto con el mundo que le rodea permite la transformación de estos seres en seres humanos con nuevos deseos y necesidades. Rousseau caracteriza estos nuevos deseos como deseos por bienes morales –o espirituales- en la medida en que no satisfacen necesidades físicas de sobrevivencia sino deseos de acercamiento, comunicación e incluso comunidad con aquéllos que empiezan a percibir como semejantes.

Sin embargo, el surgimiento de estos nuevos deseos requiere un contacto más continuo entre los seres de la naturaleza. Dado que sus encuentros, como lo hemos anotado, son esporádicos, no ofrecen las condiciones necesarias para una observación continuada y, por lo tanto, para el sentimiento de la piedad. Es más, los encuentros entre los seres de la naturaleza y entre ellos y otros seres vivos, afirma Rousseau, están generalmente marcados por el temor. En consecuencia, en lugar de buscarse, se huyen. No se trata de un entorno violento, no es, como en Hobbes, una situación de guerra de todos contra todos, pues los encuentros esporádicos enmarcados por el miedo hacen que los seres de la naturaleza prefieran la soledad y el aislamiento. El estado de naturaleza no provee las condiciones de posibilidad de la comunicación.

Y, sin embargo, ella es necesaria para que, a través del contacto con otros, cada uno desarrolle su razón (cf. Rousseau, 1781:146) más allá de la razón instrumental. Como Rousseau no encuentra ningún factor propio del ser natural o de su estado que explique esta invención (cf. Rousseau, 1781: 146-147) introduce un factor exógeno que cambia radicalmente el equilibrio inestable del

estado de naturaleza. Ese factor externo son las catástrofes naturales. Ellas hacen que los seres se reúnan “para reparar en común las pérdidas comunes” (cf. Rousseau, 1781: 91). A través de un contacto continuo, los seres humanos van formando un lenguaje que les permite expresar no sólo la inmediatez, sino también conceptos abstractos, generales, pasados y futuros y que les permite comunicarse entre ellos.

Ésta es una muestra de lo que Vargas (2005) llama el método hipotético-emergente. Con este método, afirma Vargas (cf. Vargas: 13, 175), Rousseau establece un nuevo tipo de causalidad “que acepta que lo real sea siempre capaz de producir efectos que no estaban estrictamente contenidos en las causas” (Vargas: 13). En este sentido, para Vargas, Rousseau puede mostrar que la realidad contiene más de lo que el pensamiento puede prever, inaugurando un materialismo racional⁵.

En esta historia hipotética Rousseau construye una explicación que parte del mundo real, el cual va formando y modelando las condiciones y los elementos necesarios para el surgimiento y la configuración del pensamiento. La posibilidad de infinitas combinaciones en lo material abre el camino a infinitas posibilidades de pensamiento⁶. En la historia trazada por Rousseau, esas condiciones llevan a la creación del lenguaje, al descubrimiento del semejante y al enfrentamiento con el mundo y con la naturaleza; todos ellos elementos que no estaban contenidos en y no son consecuencias inmediatas del estado de naturaleza.

b) Mundo compartido, trabajo y primera desnaturalización

La comunicación y el trabajo van de la mano. La pérdida del estado de abundancia aproxima a los seres naturales, quienes se descubren los unos a los otros y se descubren a sí mismos. Se

⁵ Para Vargas este materialismo racional es el gran legado olvidado de Rousseau.

⁶ Esto puede relacionarse con la importancia que otorga Rousseau a las circunstancias específicas de tiempo y lugar. En particular cuando hace referencia a la sociedad, la política y el gobierno como el arte de las excepciones (cf. Hurtado, 2007). Por ejemplo, en las *Cartas escritas desde la montaña* Rousseau escribe: “esa palabra de sociedad tiene un sentido un tanto vago; existen en el mundo sociedades de muchos tipos y no es imposible que aquello que le sirve a una perjudique a la otra” (1764[1964]: 703).

reconocen los unos a los otros como seres sensibles, pensantes y semejantes entre ellos (cf. Vargas: 55). Empiezan a descubrir la necesidad de comunicarse entre ellos (cf. Vargas: 59). La comunicación es necesaria para planificar el trabajo en común. Las primeras relaciones se empiezan a establecer. No son necesariamente duraderas, pero dejan de ser esporádicas. La adversidad los une, el ser natural se vuelve un ser histórico que debe luchar contra la naturaleza (Starobinski: LX). Se trata ahora de un ser en la historia, fuera del estado de naturaleza, de ese estado hipotético que nos había planteado Rousseau para diferenciar lo natural de lo social. Este nuevo ser histórico actúa en el mundo y lo transforma en conjunto con sus semejantes. En ese sentido, este nuevo ser se vuelve artífice de su mundo y se apropia de él. El sentimiento de la existencia actual, la inmediatez, la armonía con el mundo, se pierden para siempre. El trabajo se vuelve necesario, y a través del trabajo el ser humano se confronta a su entorno, “a la inercia de las cosas”, tomando así “conciencia de su diferencia” (Starobinski: LX). De su diferencia respecto al mundo y a quienes trabajan a su lado.

Estas primeras relaciones de trabajo implican, de una parte, una relación mediada entre el ser humano y el mundo y, de otra, una instrumentalización mutua entre seres humanos. Es necesario el instrumento, la herramienta, para realizar el trabajo requerido para conquistar la naturaleza. El primer útil es la mano del otro. Ese otro que es un semejante y es diferente, con quien se construye el mundo. “En el mismo descubrimiento, se sabe ahora otro que sus semejantes, a quienes acaba de encontrar; otro que la naturaleza que amenaza su existencia y resiste a sus deseos” (Starobinski: LX-LXI). El trabajo con otro le permite al individuo conocer su poder sobre el mundo (cf. Starobinski: LXI) y diferenciarse de él. Es el fin del ser natural y el comienzo de la construcción del ser humano. Es la primera desnaturalización. Este paso en Rousseau muestra el carácter puramente artificial y emergente del ser humano que se construye a sí mismo a través de su relación con otro.

Este carácter de mundo compartido es problemático. En el trabajo y la apropiación, la relación con el mundo se vuelve violenta: el ser humano quiere imponer su voluntad a la naturaleza conquistándola. Pero además, las relaciones con otros llevan a la transformación del amor de sí en amor propio y a la dependencia.

Por una parte, el ser de la naturaleza deja de ser un mundo en sí al descubrirse en y a través de otros. Su trabajo en común no sólo le enseña su exterioridad, sino también su mundo interior, un mundo propio y diferente. El amor de sí mismo, como se anotó atrás, en el ser de la naturaleza, equivale al instinto de conservación. Ese instinto, en el nuevo contexto generado por las catástrofes naturales, comienza a transformarse. Tal como se transforma la racionalidad instrumental del ser de la naturaleza, el amor de sí cambia, pues la conservación ya no atañe a un ser independiente y limitado que goza de su libertad natural, sino a un ser que tiene nuevas necesidades y deseos que lo llevan a conformar comunidades. Este contacto permanente con otros, que en primera instancia es puramente instrumental, genera nuevas relaciones que van más allá del trabajo en común. La comparación y la identificación que permiten el reconocimiento de un semejante, también permiten apreciar y valorar las diferencias propias. Es así como el amor de sí se transforma y se empieza a convertir en amor propio, aquél, como veremos más adelante, que explica la preferencia de cada individuo por sí mismo.

Por otra parte, la confrontación con el mundo enseña a cada uno su fragilidad: somos incapaces de sobrevivir solos recurriendo únicamente a nuestra propia fuerza. Nos damos cuenta de nuestra dependencia. Necesitamos de los demás para apropiarnos el mundo, necesitamos de su ayuda tanto como ellos necesitan la nuestra. ¿Cómo obtenerla?

La respuesta tiene varias etapas. En primer lugar, esta nueva vida en común permite la comparación y, gracias a ella, el descubrimiento de la semejanza y de la diferencia. El individuo aprende que es más o menos *algo* respecto a los demás y aprende que, por lo general, aquéllos que cuentan con más estima son los que tienen más (más belleza, más fuerza, más habilidad...). A la vez, mayor estima está relacionada con más favores, más servicios, más ayuda. El segundo momento de la respuesta se da cuando el individuo descubre la importancia de la preferencia, de ser preferido para obtener lo que desea. El amor de sí se transforma: no basta con preferirse a sí mismo, el objetivo es lograr ser el preferido de todos. La vida interior se vuelve exterior, la felicidad ya no es posible en sí mismo; la felicidad depende del exterior, de la mirada y la admiración de los demás. El tercer término, entonces, aparece con la construcción del individuo

moderno como tal. Aquél que ya no es sólo un ser sensible con semejantes, sino que es diferente y busca ser mejor y, por lo tanto, preferido.

Pero esta búsqueda de la preferencia absoluta no es sólo contradictoria, sino que además es fuente de todos los conflictos. Irrumpen la envidia y la rivalidad. Las relaciones se convierten en una competencia permanente entre todos por la preferencia. Como dice Starobinski (cf. Starobinski: LXI) el mal viene del exterior. Los individuos desarrollan una aversión por “todo lo que nos sobrepasa, por todo lo que nos rebaja, todo lo que nos comprime, todo lo que siendo algo nos impide ser todo. El amor propio siempre está irritado y descontento, porque quisiera que cada uno nos prefiera a todo y a sí mismo, lo que no se puede” (Rousseau, 1782: 219).

Aparece aquí el verdadero causante de todos los conflictos: el amor propio. Se trata de un sentimiento nuevo producto de la desnaturalización del ser humano y de su vida en comunidad. El amor propio “no es más que un sentimiento relativo, ficticio, y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente, y que es la verdadera fuente del honor” (Rousseau, 1755: Nota XV, 219). El amor propio no puede existir en el estado de naturaleza, nos dice Rousseau, porque allí cada ser es su único espectador, es el único que se interesa en su subsistencia. Es necesaria la comparación, la presencia de otro, la necesidad de su ayuda, la posibilidad de relaciones durables.

Son estas relaciones y la comparación que engendran lo que llevan a que cada individuo sólo se vea en los otros. La comparación, resultado de la reflexión, hace que cada uno viva fuera de sí mismo. Encontramos la primera forma fallida del reconocimiento: una necesidad unilateral de ser reconocido al necesitar verse únicamente en los otros, perdiéndose a sí mismo. La opinión de los demás se convierte en el criterio único de aprobación y de felicidad, es el inicio de la sociedad de la apariencia.

c) Sociedad moderna y tiranía

Rousseau nos ha traído hasta la sociedad de su tiempo, la sociedad que denuncia, aquella que niega la individualidad, la autenticidad, que nos pierde en un juego de espejos infinito, que nos hace dependientes. De eso se trata su denuncia: obligados por nuestras necesidades y nuestros deseos a buscar la ayuda de los demás, terminamos fusionándonos todos en un ser irreconocible que ya no es ninguno de nosotros. Somos incapaces de autodefinirnos, de autodeterminarnos, sólo la vida exterior tiene sentido, sólo la apariencia nos hace ser. Ésta es la tiranía homogeneizadora de la que habla Taylor. No sólo es la pérdida de la individualidad, sino también de la libertad, de la piedad y del amor de sí.

Esta fusión de individuos, la pérdida de identidad y autonomía, implica un proceso de sumisión. Cada uno está sometido a los demás y a la opinión pública. Esta sumisión entre rivales implica la incapacidad de ejercer la voluntad propia. Es más, en esta situación, la voluntad propia pierde todo sentido, es imposible distinguirla de la voluntad de todos. Cada uno, buscando imponerse para ser preferido, está dispuesto a cualquier cosa. En esta situación, se impone el derecho del más fuerte, que, como nos lo dice Rousseau, no es derecho alguno. La ley no ejerce su función de reguladora y cohesionadora de las relaciones sociales. Se constituye como otro elemento de poder, de abuso de unos sobre otros. La única organización política posible en estas condiciones, cualquiera sea su apariencia, es la tiranía⁷.

Por eso es necesaria una segunda desnaturalización: una que impida la fusión, la pérdida de la individualidad, de la identidad; una que establezca la dependencia natural y elimine la artificial; en fin, una que reconcilie al individuo consigo mismo en una relación respetuosa con los demás. La historia no es necesidad, es posibilidad. Lo que se ha llamado el optimismo antropológico de Rousseau, entrecruzado con su denuncia, permite ver esa posibilidad.

⁷ No hay que olvidar que para Rousseau la política es el reflejo de la moral, de las relaciones intersubjetivas: “Es necesario estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad; aquéllos que pretenden entender separadamente la política y la moral nunca entenderán algo sobre ninguna de las dos” (Rousseau, 1762a).

Esa posibilidad implica recuperar el proceso del reconocimiento y de la construcción de identidad a través del amor de sí y la piedad. Implica recuperar al individuo y al proceso de construcción de identidad propia⁸, transformar la dependencia artificial en dependencia natural. Hacer que el trabajo con otros en la apropiación del mundo, y la instrumentalización que este trabajo implica, conserve su lugar dentro de las relaciones sociales. Las relaciones económicas son necesariamente relaciones de dependencia, pero no tienen por qué convertirse en las únicas relaciones posibles ni en el determinante de las relaciones morales y políticas⁹. Pero es sólo eso, una posibilidad. En lo que sigue, nos concentraremos en el último término de esta posibilidad: la voluntad general.

3. Voluntad general y libertad

El *Segundo discurso* presenta las bases del reconocimiento y muestra una construcción de identidad que lleva a la fusión de los miembros de la sociedad en un cuerpo homogéneo caracterizado por la violencia y la rivalidad. De alguna manera, se trata de un primer intento fallido. Primero, pues Rousseau ya ha salido de la historia hipotética que le permitía sentar las bases del proceso de construcción social, entrando en la historia y caracterizando al ser humano de sus tiempos. Fallido, pues los individuos sólo se perciben como fuente y obstáculo en la búsqueda de afecto y admiración y establecen relaciones instrumentales entre ellos. Su objetivo final es imponer su voluntad, lo cual implica someter al otro, negar su voluntad, ignorar la existencia de voluntades exteriores a la propia.

Y, a la vez, no existe una verdadera voluntad individual. El individuo, al no definirse a sí mismo, al perder un espacio interior propio, se convierte en el reflejo de los demás. La voluntad individual no es más que una ilusión, pues el ser humano, al no tener una identidad propia, es incapaz de darse sus propios fines. La felicidad se impone como fin único para todos.

⁸ Es lo que Rousseau nos muestra en el *Emilio*.

⁹ Es lo que Rousseau nos muestra en la *Nueva Eloísa*.

La felicidad es precisamente contar con la preferencia de todos. Esta preferencia, como ya se había anotado, viene de ser más que los demás. Lo cual se traduce en tener más. Son los signos exteriores de diferenciación los que marcarán la distancia entre individuos. De ahí el lujo y la condena que hace Rousseau de este tipo de consumo. Una mirada rápida al *Emilio* y a la *Nueva Eloísa* empezarán a mostrar los indicios de la alternativa y de la posibilidad que presenta Rousseau para superar esta condena.

a) Identidad y consumo

La educación negativa de *Emilio* y la economía de la abundancia de Clarens muestran una alternativa al proceso fallido descrito en el *Segundo discurso*. En este aparte sólo presentaré los aspectos esenciales de estos procesos que requerirían un estudio más detallado. Son estos aspectos los que indican el proceso alternativo de desnaturalización propuesto por Rousseau y que forman los elementos ideales¹⁰ para la construcción de la voluntad general.

Ni Emilio ni los habitantes de Clarens son seres del estado de naturaleza. Son, por el contrario, seres históricos, nacidos en la sociedad descrita en el *Segundo discurso*. Es por esto que pueden ser pensados como parte de la buena desnaturalización contenida en la propuesta de Rousseau. Así, la consolidación del contrato legítimo se vería fortalecida incorporando los procesos educativo y económico descritos en el *Emilio* y en la *Nueva Eloísa*.

Emilio, el alumno de Rousseau, es hijo de padres acomodados capaces de proveerle un preceptor a quien confían completamente el proceso educativo. La educación de Emilio en realidad es una educación de sí mismo. Se trata precisamente de la construcción de identidad propia a través de la constitución de un espacio interior irreductible. En sus relaciones¹¹ con el preceptor y con su entorno Emilio aprende la autoridad, el respeto, la diferencia y la exterioridad.

¹⁰ Ideales en el sentido de tipos ideales. Nunca se debe perder de vista la importancia que Rousseau le da al tiempo y al espacio en la construcción y definición de las sociedades y sus leyes. Rousseau, al rechazar los sistemas, enfatiza la imposibilidad de recetas universales, dando espacio a la contingencia.

¹¹ Como veremos estas relaciones no implican reconocimiento.

En sus primeros años, las lecciones del preceptor son únicamente prácticas. El preceptor aparece como una figura constante en la vida del niño, y su enseñanza se da a través de la experiencia directa. Las primeras relaciones de Emilio son con el mundo material que le rodea. La educación negativa entonces consiste en mostrar al alumno que existe un mundo exterior que no depende de su voluntad y que, en muchas ocasiones, puede contrariar sus deseos. Emilio aprende que para poder obtener lo que desea debe entablar una relación respetuosa con el mundo exterior. Aprende, igualmente, a través de un oficio manual, que es posible transformar la naturaleza para colmar sus necesidades. Emilio es un trabajador. De esta forma, el niño aprende cuáles son sus límites, cuál es la extensión de su fuerza y de su capacidad, y refuerza la idea del trabajo y de su importancia como relación con el mundo.

A la vez que Emilio aprende que los objetos no obedecen libremente a sus designios, entiende que el conocimiento y la experiencia de su maestro lo ponen en una situación de subordinación. Aprende a respetar su autoridad, no como resultado de la imposición o de la arbitrariedad, sino de la mayor experiencia. Su relación con su maestro aún no es una relación entre iguales.

Las relaciones con el mundo exterior y con su preceptor muestran a Emilio su diferencia, pues lo llevan por el camino del conocimiento de sí mismo. Emilio empieza a percibir su unicidad, su individualidad. Es entonces cuando el preceptor lo lleva a conocer a otros¹². En el momento en que el preceptor lo introduce al mundo de los seres humanos, Emilio empieza a establecer relaciones morales y sociales. A diferencia de los demás niños de su sociedad, Emilio tiene una clara percepción de sí mismo gracias al proceso de educación negativa por el que ha pasado. Esta percepción se traduce en conocimiento de sí mismo: de sus capacidades, sus limitaciones, sus deseos, sus necesidades y, sobre todo, de su lugar en el mundo. Con estos elementos Emilio se enfrenta a los demás y los descubre como sus semejantes.

¹² Emilio no crece aislado de los demás. Tiene relaciones tanto al interior como fuera de su casa. Pero estas relaciones, al igual que la relación con su maestro, aún no son relaciones con seres que perciba como sus semejantes, como otros iguales a él. Todavía no hay una diferenciación clara entre los componentes del mundo exterior: Emilio aprende que objetos, animales y seres humanos son diferentes a él, exteriores a él, pero sus relaciones con ellos son todas similares. En términos de Cassirer: “él [Rousseau] quiere que Emilio sea educado *fuera* de la sociedad porque sólo de esta manera se puede educar *para* la sociedad en el verdadero sentido del término” (Cassirer: 39: traducción propia).

Contrariamente al proceso descrito en el *Segundo discurso*, la comparación no le genera a Emilio envidia o celos. En este punto cobra todo su sentido la necesidad que tiene la piedad de la imaginación para ser activa. El sentimiento que le permite a Emilio relacionarse e identificarse con los demás es la piedad. Emilio, a diferencia de los seres naturales, cuenta con su razón, es decir, con la imaginación, que le permite ponerse en el lugar de otro y conocerlo como un ser capaz de sufrimiento. Saber que el otro sufre, siente dolor, hace que Emilio no quiera ser el otro. Así, la identificación por medio de la piedad hace que Emilio siempre quiera volver a sí y lo conserve en su individualidad. Emilio no busca parecerse a sus semejantes, ratifica y reivindica su diferencia. Emilio no busca imponer su voluntad, pero tampoco acepta someterse a la de otros. En esta medida, Emilio se identifica con los demás, pero no participa en un proceso de mutuo reconocimiento. Al menos Rousseau no muestra de manera explícita que Emilio sea reconocido por los demás. La excepcionalidad de la educación del niño y la caracterización de la sociedad en la que vive, permiten suponer que sólo él está en capacidad de pasar por este proceso de aprendizaje. Un proceso en el cual él aprende el carácter compartido del mundo.

Tanto este carácter compartido como el lugar que ocupa cada uno en el mundo se observan de nuevo en Clarens en la *Nueva Eloísa*. Aquí se suma un elemento adicional: el trabajo compartido. Los Wolmar, como lo describe Saint Preux en una de sus cartas, han organizado su dominio de tal manera que cada uno de sus miembros contribuye a la creación de abundancia para todos. Este trabajo en común le permite a cada uno tener un nivel de consumo que, en otras circunstancias, podría confundirse con el lujo. Pero aquí no hay ostentación, no hay consumo en búsqueda de la preferencia; hay trabajo común para la abundancia compartida.

Mientras en el *Emilio* Rousseau nos muestra la educación que le permite a un individuo establecer relaciones de igualdad con sus semejantes, en la *Nueva Eloísa* Rousseau nos muestra una organización productiva que enseña a sus miembros las relaciones económicas. La diferencia es importante porque, contrariamente a lo que Rousseau ve en la sociedad que denuncia, las relaciones económicas no son relaciones morales, las primeras garantizan la subsistencia material mientras las segundas garantizan la realización del ser humano y la constitución de un cuerpo

político. La economía no absorbe la política y la división del trabajo, con sus consecuentes relaciones de producción, distribución y consumo, no agota las relaciones entre individuos.

La separación de las dos instancias muestra, por un lado, la artificialidad tanto del ser humano como de la economía y, por otro, la posibilidad de evitar el reconocimiento fallido descrito en el *Segundo discurso*. En efecto, la sociedad de las apariencias surge porque las relaciones entre individuos parten de la comparación que termina buscando la diferencia a través de signos exteriores. La homogeneización tiene que ver con el fin único impuesto, con la felicidad que se relaciona de manera directa con la riqueza. Del trabajo común los individuos pasan directamente a la rivalidad. La apropiación compartida del mundo lleva al enfrentamiento.

En cambio, el paso por *Emilio* y por Clarens, paso posterior a la historia hipotética, e inscrito en la historia, permite que los individuos cuenten con los elementos para reconocerse como seres libres, iguales y dependientes¹³. Libres, pues ninguno busca imponer su voluntad sobre otro ni acepta someterse, iguales pues todos se identifican en su fragilidad y capacidades, y se saben dependientes, pues saben que vivir en un mundo compartido, tener un lugar de vida, requiere la colaboración en la apropiación y determinación de sus condiciones materiales.

Sin embargo, las experiencias de Emilio y los Wolmar no son casos verdaderamente exitosos. Emilio descubre su inadaptación al mundo que le rodea y la continuidad del modelo de Clarens no es clara luego de la desaparición de Julie. *Emilio* nos muestra la construcción de identidad y la *Nueva Eloísa* la apropiación compartida del entorno en pos de la abundancia. En ninguno de los casos hay reconocimiento propiamente dicho. En el primero, porque Emilio no encuentra otros como él, y en el segundo porque el reconocimiento no se da en las relaciones económicas. Por lo tanto, hablar de individuos libres en estos casos pierde una dimensión fundamental de la libertad en Rousseau, pues ninguno de los dos aborda la política. No hay, en estos casos, lo que Rousseau llama libertad civil, y aún menos moral, pues no tratan la formulación y aplicación de leyes. Emilio es un ciudadano, pero es el único, y Clarens, como ya se dijo, es una organización

¹³ Sin duda, de manera muy liberal, Rousseau concibe que este paso se logra a través de la educación. Tanto Emilio como los miembros de Clarens pasan por procesos educativos que les permiten llegar al reconocimiento, al primero, y a la apropiación no conflictiva del mundo, a los segundos.

económica. El reconocimiento y la constitución de la voluntad general, y, por consiguiente, de la individual, aún no se han logrado¹⁴.

b) Voluntad general: contrato – reconocimiento

En Rousseau, para que el reconocimiento exista, se requiere de la política. La política necesita la existencia de ciudadanos: individuos libres que viven bajo las reglas que ellos mismos se han impuesto y que identifican su voluntad con la voluntad general. Los ciudadanos son aquéllos que ponen en común sus fuerzas constituyendo un pueblo capaz de proteger a cada uno gracias a la fuerza de todos (cf. Rousseau, 1762a: 360).

La constitución del contrato supone la unión de fuerzas individuales, pues los seres humanos no pueden crear nuevas fuerzas (cf. Rousseau, 1762a: 360). Esta unión impide que la humanidad perezca (cf. Rousseau, 1762a: 360) en el estado de conflicto que predomina en la sociedad de las apariencias. El primer acto político es, entonces, esta unión y redireccionamiento de las fuerzas individuales. Por esta razón, Vargas (cf. Vargas: 123) sostiene que la fuerza es la única realidad política. Mientras sea individual y natural, se trata del estado de naturaleza y de la libertad que allí se ejerce (cf. Vargas: 111), y, agregaría, de la sociedad de las apariencias. Cuando es general y política se transforma en la fuerza del poder y de la libertad civil y moral (cf. Vargas: 111). El paso de la una a la otra da cuenta del surgimiento de la sociedad del contrato.

La razón por la cual los individuos deciden unir sus fuerzas en Rousseau es la misma de toda la tradición contractualista: la defensa de la vida. Los individuos unen sus fuerzas frente a una

¹⁴ Puede resultar equívoco ponerlo en estos términos como si se tratara de una secuencia cronológica. Como ya se ha dicho Rousseau se opone a los sistemas. Si bien consideraba que su obra era un todo coherente y que la máxima expresión de su pensamiento se encontraba en el *Emilio* y en *Del contrato social* nunca fue explícito sobre los detalles de la compatibilidad y la interconexión entre ellos. Tampoco sugirió algún tipo de secuencialidad o de pasos a seguir para lograr el surgimiento de la sociedad legítima, aquélla de la voluntad general. Mi interpretación entonces apunta a que se pueden leer varias experiencias de reconocimiento y construcción de identidad en Rousseau que recogen y superan la denuncia que hace sobre la sociedad en la que vive y que encuentran su punto culminante en el contrato. Otra posibilidad de exposición es la presentación en paralelo de estas experiencias: la experiencia fallida descrita en el *Segundo discurso*, la experiencia sin reconocimiento mutuo de *Emilio* y la experiencia del reconocimiento en el contrato *Del contrato social*.

amenaza mortal formando una asociación que no es otra cosa que una fuerza común que los protege. No es, como lo repite Rousseau en diversas ocasiones, la imposición del más fuerte o la cesión a otro que se constituiría en el más fuerte. El derecho del más fuerte no es un derecho, es la negación de los demás (cf. Rousseau, 1762a: 354-355].

Tanto es así que precisamente es contra la tiranía que los individuos unen sus fuerzas. Los individuos buscan preservarse de lo que Vargas llama una tiranía estructural (cf. Vargas: 118). La experiencia fallida del reconocimiento descrita en el *Segundo discurso* muestra cómo se llega a relaciones de dominación: cada uno busca imponerse sobre los demás para ser preferido por todos. En el *Contrato social* Rousseau también advierte sobre esta posibilidad, en la cual “cada uno siendo en algún punto su propio juez, pronto pretendería ser el de todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación necesariamente se volvería tiránica o vana” (Rousseau, 1762a: 361).

La unión de fuerzas busca entonces impedir que alguien someta a los demás, contener a cada uno haciéndolos a todos iguales. Cada uno pone en manos de todos su vida, arriesgando perderla, generando un cuerpo común capaz de protegerlos, estableciendo la voluntad general (cf. Rousseau, 1762a: 127, 360, 361, 376-377). Es por esto que Vargas define la voluntad general como una “forma humanizada de la unión de fuerzas individuales” (Vargas: 170).

Esa unión de fuerzas requiere tanto de la identificación de una amenaza común y compartida como de la posibilidad de asociarse con otro en iguales condiciones y con iguales capacidades. Implica reconocimiento y encuentro con un semejante. Parece posible en este punto recordar una característica humana que Rousseau había presentado en el *Segundo discurso*: la piedad. La característica que le permite a Emilio identificar a un semejante. El reconocimiento de otro en su capacidad de sufrimiento y a través del sufrimiento compartido. La diferencia con Emilio es que en este caso se trata de un reconocimiento mutuo y no de un reconocimiento sin reciprocidad: los participantes en el contrato se reconocen como seres capaces de sufrimiento, se identifican en esa posibilidad sin perder su propio ser, sin llegar a la fusión entre ellos, y establecen una vida en común que les permita superar las causas y la amenaza de sufrimiento.

Es de esta forma que se establece lo que Rousseau llama un derecho sagrado: el derecho al orden social “que sirve de base a todos los demás” (cf. Rousseau, 1762a: 352). Rousseau aclara que no se trata de un derecho natural, sino de uno cuyo origen son las convenciones (cf. Rousseau, 1762a: 352). La convención a la que se refiere es precisamente el contrato que se establece por el reconocimiento y la unión de fuerzas individuales.

c) Ley, reconocimiento y libertad

Establecer esta convención tiene dos consecuencias sobresalientes: la primera, la constitución del origen de la formulación de leyes universales y, la segunda, la imposibilidad de contradicción entre la voluntad individual y la general.

Gracias a esta convención, quienes participan en ella se convierten en sujetos de derecho. Al haber puesto su fuerza en común con las de los demás, cada miembro de la convención deja la fuerza como su principal atributo y obtiene derechos. Las relaciones entre ellos se darán entonces como intercambios de derechos, dejando de ser formas de limitación y coerción de su fuerza. Se reconocen como iguales en derechos y no como amenazas o rivales en la búsqueda de la vida. En consecuencia, la voluntad general se constituye como el origen de leyes universales y no puede formular leyes particulares (cf. Rousseau, 1762a: 369). De esta manera, se establece la perfecta igualdad frente a la ley; cualquier particularización de la misma hace que la voluntad general pierda su carácter general, se convierta en voluntad particular y que sus formulaciones dejen de ser leyes y pasen a ser decretos (cf. Rousseau, 1762a: 369).

Por lo tanto, la voluntad general requiere un órgano que traduzca sus manifestaciones en decretos y actos administrativos y ejecutivos. Así explica Rousseau la necesidad del Estado. Reconoce además el carácter particular de esta entidad, alertando sobre las posibles desviaciones de un ente que, al interpretar la voluntad general, puede sucumbir frente a su interés particular. La voluntad general ejerce un control sobre esta interpretación y se pronuncia en los momentos de

desacuerdo. En estas ocasiones se vuelve a la percepción de amenaza y de tiranía que llevaría al rompimiento de la igualdad y a la unión de fuerzas.

Los individuos se reconocen entonces como iguales y como partícipes de la voluntad general. Están en capacidad de saber que su conservación depende del respeto de la voluntad general. En esta medida entienden que su voluntad particular, en lo que toca a su preservación, es exactamente igual a la voluntad general. Desear algo contrario a la voluntad general es contrario a la conservación, contrario a la subsistencia individual y colectiva y, por consiguiente, es posible obligar a cada uno a seguir la voluntad general, “lo que no significa cosa diferente a obligarlo a ser libre” (Rousseau, 1762a: 364).

Es en este momento que Rousseau establece la conexión directa entre respeto de la voluntad general, identificación con ella y libertad. Sólo cuando los individuos se reconocen en la voluntad general, en esa unión de fuerzas que los protegen contra posibles abusos que ponen en peligro sus vidas, pueden ser libres, tener una voluntad propia, y seguir sus propias determinaciones.

4. Conclusión

La exploración de la obra de Rousseau permite considerar el reconocimiento desde varias perspectivas y con diferentes resultados. El descubrimiento de otro, emprendido con la formación de las primeras comunidades, pasa por el descubrimiento de la exterioridad, de una naturaleza avara y violenta y de la necesidad del trabajo común. Este descubrimiento lleva tanto al conocimiento propio como al del otro, pero puede terminar en la constitución de una sociedad de rivales. La competencia y el conflicto alrededor de la admiración y la preferencia de los demás, dan origen a la sociedad de las apariencias, en la cual el individuo mismo pierde su identidad fusionándose con los demás en el gobierno de la opinión pública.

El proyecto social de Rousseau, en pos de la igualdad, de la libertad y de la legitimidad, propone la posibilidad del reconocimiento activando la piedad. La capacidad de identificación de unos con otros se hace a través de este sentimiento, el cual, gracias a la razón, permite ver en otro un ser

sufriente. La construcción de la identidad a través de la educación negativa provee las bases para que el reconocimiento por la piedad no conduzca al conflicto y la fusión de individuos.

La necesidad de defenderse frente a la tiranía como amenaza de muerte incita a los individuos a unir sus fuerzas individuales en un solo cuerpo: la voluntad general. La constitución de este cuerpo político garantiza el derecho al orden social de individuos que se saben iguales y aceptan vivir bajo las reglas que se han dado como pueblo. Sólo en este contexto es posible el ejercicio de la libertad.

Rousseau nos muestra entonces diferentes formas de reconocimiento como la base de toda construcción social, legítima o ilegítima. La diferencia radica en el resultado del reconocimiento: la percepción del otro como un rival o la percepción de otro como un igual. La diferencia entre los dos depende de la adecuada activación, a través de la razón, de la piedad.

La exploración de algunos de los textos de Rousseau permite encontrar varios modelos de reconocimiento. En el *Segundo discurso*, dentro de un contexto de dominación, Rousseau presenta el reconocimiento fallido. Frente a la necesidad sentida de reconocimiento en la construcción de la propia identidad, los individuos encuentran ausencia de reciprocidad, la cual impide la existencia de relaciones morales, de espacio político y, por lo tanto, de libertad. El fracaso de esta experiencia señala la necesidad de construir un individuo capaz de reconocer. *Emilio*, a través del proceso de la educación negativa, muestra a un individuo construido en solitario pero que no encuentra un semejante. Se trata entonces de un reconocimiento incompleto, pues Emilio está dispuesto a reconocer pero no tiene quién lo reconozca. Este fracaso indica que la reciprocidad exige igualdad. Emilio no es reconocido porque no tiene iguales, es una excepción en un mundo de seres dependientes y dominados. Esta igualdad sólo aparece en *Del contrato social*, donde se encuentra a la voluntad general como el espacio del mutuo reconocimiento entre ciudadanos iguales y, por tanto, libres. Así avanzamos una respuesta a la pregunta inicial sobre la compatibilidad entre voluntad general y libertad: la construcción de identidad ciudadana y el reconocimiento mutuo que sólo son posibles en la formación del contrato legítimo.

Bibliografia

Cassirer, E. (1991) « Kant et Rousseau ». En *Rousseau Kant Goethe Deux essais*. Tr. Jean Lacoste. Francia: Belin.

Gagnebin, B. (1964) « Les écrits politiques ». En Rousseau, J. J. *Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard.

Hurtado, J. (2007) “Lois naturelles, lois artificielles et l’art du gouvernement: l’économie politique comme ‘art des exceptions’”. En *Cahiers d’économie politique, Rousseau, économie et philosophie*. No. 53. pp. 91-114.

Rousseau, J.-J. (1755) « Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité ». En *Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard.

(1762a) « Du contrat social ou, principes du droit politique ». En *Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard.

(1762b) *Emile ou de l’éducation*. Paris: Gallimard.

(1781) *Essai sur l’origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l’imitation musicale*. Paris: GF Flammarion.

(1782) *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques suivis de Le Lévitte d’Ephraïm*. Paris: GF Flammarion.

(1969) *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Starobinski, J. (1964) *Introduction al Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. En *Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard.

Taylor, Ch. (1994) « The Politics of Recognition ». En *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Vargas, Y. (2005) *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin : Le Temps des Cerises.